İslam Düşünce Atlasında Mantık İlmi:

Epistemolojik Temeller, Tarihsel Dönüşüm ve Metodolojik Entegrasyon

İslam düşünce tarihi, insan aklının varlığı, bilgiyi ve hakikati kavrama çabalarının en muazzam ve en sistemli sahnelerinden birini teşkil eder. Bu devasa entelektüel mimarinin inşasında, varlık ve bilgi arasındaki nedensellik bağını kuran, düşüncenin sahihliğini fâsid (hatalı) olandan ayıran ve zihni safsatalardan koruyan yegâne disiplin "Mantık" (el-Mantık) ilmi olmuştur. Eski Yunanca'da hem akıl hem de konuşma ve söz manasına gelen "logos" kelimesinin karşılığı olarak Arapçaya "nutk" kökünden türetilerek geçen bu ilim, İslam mantıkçıları tarafından genel itibarıyla **"bilinenden bilinmeyenin elde edilmesine vasıta olan ilim"** veya **"kurallarına uyulduğunda zihni hataya düşmekten koruyan bir fen"** şeklinde tarif edilmiştir.[1]

Ancak mantığın İslam dünyasındaki serüveni, salt bir tercüme veya antik metinlerin pasif bir aktarımı olmaktan çok uzaktır. Başlangıçta "yabancı ilimler" (ulûm-i evâil) kategorisinde değerlendirilerek şüphe ve teyakkuzla karşılanan bu disiplin, diyalektik bir süreçten geçmiş; Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sistemci filozofların ellerinde ontolojik ve epistemolojik bir revizyona uğramış, İmam Gazzâlî'nin dehasıyla fıkıh ve kelam gibi asli İslami ilimlerin merkezine **"vazgeçilmez bir ölçü" (mizan)** olarak yerleştirilmiştir. Bu bağlamda elinizdeki araştırma raporu, mantık ilminin İslam düşünce atlasındaki kurucu rolünü, epistemolojik temellerini, tarihsel süreçteki radikal dönüşümlerini ve nihayetinde metodolojik olarak İslami disiplinlerle nasıl organik bir bağ kurduğunu derinlemesine ve karşılaştırmalı bir analize tabi tutmaktadır.

Epistemolojik Temel: Burhan Merkezinde Duyular, Akıl ve Haber-i Sadık İlişkisi

İslam felsefesi ve mantık geleneğinde bilginin mahiyeti, kaynağı ve geçerliliği problemi, doğrudan doğruya epistemolojik hiyerarşinin zirvesinde yer alan **"Burhan" (kesin delil)** kavramı etrafında şekillenmiştir. Sözlükte **"berraklaştırmak, açıklığa kavuşturmak"** manasına gelen burhan, mantık ilminde Beş Sanat'ın (Sanâyi-i Hamse) en yetkin ve en yüce olanıdır.[2]

Doğruluğunda hiçbir şüphe bulunmayan, zıddının tahayyül dahi edilemeyeceği zaruri ve kesin bilgiyi (yakīn) üreten mantıksal kıyas formuna **burhan** adı verilir.

Hak ile batılı, doğru ile yanlışı birbirinden ayıran bu kesin delil, kendi içinde sarsılmaz öncüllere

dayanmak zorundadır. Mantıkçılar, burhanın öncüllerini oluşturan bu mutlak kesinlikteki bilgi birikimine **"yakīniyyât"** adını vermişlerdir.[3]

İslam mantıkçıları, burhani bilginin inşasında zihnin dış dünya ile kurduğu teması ve bilgiyi soyutlama sürecini kusursuz bir aşamalandırma ile ele almışlardır. Bu noktada duyular, akıl ve vahyin (haber-i sadık) birbirini dışlayan değil, aksine birbirini tamamlayan epistemolojik zeminler olduğu görülmektedir. Karmaşık olan bu epistemolojik inşa sürecini aydınlatmak adına adım adım işleyen bir "Düşünce Zinciri" (Chain-of-Thought) metodolojisi kullanmak elzemdir:

Birinci adımda, bilginin hammaddesi dış dünyadan elde edilir. Bu safhada "duyu" (ihsas) devreye girer. Canlılarda içten ve dıştan gelen uyarıları almayı mümkün kılan ruhî güç olarak tanımlanan duyular [4], dış dünyadaki (realitedeki) tikel (cüz'i) varlıkların fiziksel niteliklerini algılar. Zihin bu algıları "ortak duyu"da (hiss-i müşterek) birleştirir ve hayal gücünde (musavvire) saklar.[5] Bu aşamada elde edilen veriler "mahsûsât" (duyu verileri) olarak adlandırılır.[3]

İkinci adımda, zihin bu duyusal verileri zaman içinde tekrar tekrar gözlemleyerek ve deneyimleyerek belli bir nedensellik bağı kurar. Doğada ateşin yakıcı olduğunun veya suyun buharlaştığının defalarca görülmesiyle empirik bir birikim oluşur ki, mantıkçılar buna "tecribiyyât" (deney verileri) adını verir.[3]

Üçüncü adımda, en yüksek yetilerine kavuşan "akıl" (el-akl), insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü olarak [4], bu duyusal ve tecrübi verileri soyutlar (tecrid/idrak). Akıl, nesnenin maddesinden sıyrılarak onun saf sûretini (formunu) zihne taşır ve "evveliyyât" (aksiyomlar) denilen, aklın doğrudan doğruya ve apaçık bir şekilde (bedihi) kabul ettiği zorunlu ilkelere ulaşır.[3]

Dördüncü ve son adımda ise mantık devreye girer. Zihin, kesinlik taşıyan bu öncülleri (yakīniyyât) belli formel kalıplara (kıyas) dökerek, henüz bilinmeyen yeni sonuçlar üretir. İşte bu kusursuz zihinsel mimarinin sonucunda elde edilen nazarî bilgiye **"Burhan"** denir.[3]

Burhanın nesnel gerçeklikle (realite) kurduğu nedensellik ilişkisi onu iki ana kategoriye ayırır. Şayet zihindeki akıl yürütmede kullanılan orta terim (delil), sadece sonucun zihindeki bir gerekçesi olmakla kalmıyor, aynı zamanda dış dünyada da o sonucun gerçek sebebi (illeti) oluyorsa buna **"Burhân-ı Limmî" (A priori / Nedensel Burhan)** denir. Ancak orta terim, sonucun dış dünyadaki varlık sebebi değil de sadece zihindeki ispat sebebi ise, yani eserden müessire (sonuçtan sebebe) gidiliyorsa buna **"Burhân-ı İnnî" (A posteriori / İspatsal Burhan)** adı verilir.[3] İbn Sînâ ve Fârâbî gibi Meşşâî filozoflara göre mutlak ve en yetkin burhan, Burhân-ı Limmî'dir.[3]

Bu rasyonel ve felsefi şemanın İslam inanç sistemiyle tam entegrasyonu, "haber-i sadık" (doğru haber) kavramının yakīniyyât (kesin bilgiler) kategorisine dâhil edilmesiyle sağlanmıştır. Klasik İslam bilgi teorisinde sağlam **duyular** ve **aklın** yanında üçüncü bağımsız ve kesin bilgi kaynağı **sâdık haber**dir.[6] Vahiy (Kur'an) ve mütevatir hadisleri kapsayan bu alan, özellikle kelam ilminde

aklın ulaşamayacağı metafizik ve gaybî konularda burhanın temel öncüllerini sağlar.

Mütevatir haber; yalan üzere birleşmeleri aklen ve adeten imkânsız olan bir topluluğun (raviler zincirinin), yine kendileri gibi bir topluluktan kesintiye uğramaksızın naklettiği, doğruluğu bizzat haberin kendisiyle sabit olan ve zorunlu bilgi (zarûriyyât) üreten bir kaynaktır.[6]

Kelamcılar ve usulcülerin mantık sistematiğinde, mütevatir derecesindeki haberler, tıpkı aklın evveliyyâtı (aksiyomlar) veya dış duyulurlar (mahsûsât) gibi sarsılmaz bir öncül kabul edilir ve **burhani kıyasların büyük öncülü (kübra)** olarak işlev görür. Örneğin Mu'tezile âlimi Kâdî Abdülcebbâr, hakikatin kaynaklarını aklî hüccet, kitap, sünnet ve icma olarak sıralarken; aklın ancak Allah'ın varlığını (aslu'l-usûl) bilmede müstakil olduğunu, diğer dini hükümlerin fer' mesabesinde olup ancak haber-i sadık vasıtasıyla bilinebileceğini ve mantıksal istidlale konu olacağını vurgulamıştır.[8] Mütevatir seviyesine ulaşmayan **haber-i vâhidler (tekil rivayetler)** ise cumhura göre zann-ı gâlip ifade ettiklerinden, mutlak anlamda burhanın değil, zannî delillerle yetinen **diyalektik (cedel)** veya **hitabet sanatı kıyaslarının** öncülü olabilirler.[8]

İrfani (Sezgisel) Bilgi ile Burhani (Rasyonel) Bilgi Ayrımı ve Sentezi

İslam bilgi felsefesinde bilgi kaynakları sistematik olarak **üç epistemolojik kategoriye** ayrılmıştır: **Burhan, Beyan ve İrfan.**

Burhanın temelini evrensel akıl (logos), beyanınkini dinsel metin (nass) ve Arap dilinin kuralları, irfanınkini ise duygu, his, sezgi ve mistik keşf oluşturur.[9]

Burhani ilimler, mantık, matematik ve fizik gibi aklı merkeze alan deneysel ve rasyonel alanları kapsarken; irfani bilgi geleneği (tasavvuf ve mistisizm), bilginin diskürsif (kavramsal ve adım adım ilerleyen) yollarla değil, doğrudan kalbe doğan vasıtasız bir aydınlanma (işrâk) ile elde edilebileceğini savunmuştur.[9]

Tarihsel süreçte bu iki bilgi sistemi, birbiriyle rekabet eden, bazen çatışan paradigmalar olarak algılansa da, İslam düşünce geleneğinin en parlak zihinleri bu iki alanı muazzam bir mantıksal sentezle birleştirme yoluna gitmişlerdir. Bu sentezin mimarlarının başında, Meşşâî filozof İbn Sînâ gelmektedir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı şaheserinde, hayatının son dönemindeki düşüncelerini özetlerken mantık ile mistisizmi (irfanı) organik bir bütünlüğe kavuşturmuştur.[5] Eserin yapısal mimarisi bizzat bu sentezi yansıtır: **"Tenbîhât" (uyarılar)** kısmı zihnin mantıksal kaidelere dair uyarılmasını hedeflerken, **"İşârât" (işaretler)** kısmı kavramsal mantığın ötesine geçen elit bir zümrenin irfani tecrübelerine yönelik mistik yönlendirmeler içerir.[11] Harun Kuşlu'nun analizlerinde de vurgulandığı üzere, İbn Sînâ sisteminde bilginin duyudan aklî idrake kadar uzanan aşamalı süreci, felsefi düşüncenin soyutlama kapasitesiyle gelişir; ancak ruhun (nefs) hakikate tam anlamıyla yükselişi, aklî disiplin (burhan) ile içsel arınmanın (irfan) eşzamanlı işletilmesine bağlıdır.[11] Aklî faaliyet (mantık), ruhun yükselmesindeki başat ve zorunlu unsurdur, fakat bu faaliyetin ahlaki olgunlukla taçlanması şarttır.[11] **Burhan, irfan için zihni temizleyen bir ön şart işlevi görür.**

Bu irfan-burhan sentezinin mantık tarihindeki en kristalize ve radikal halini, İşrâkīlik (İşrâkiyyûn) ekolünün kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl'de görmekteyiz.[12] Sühreverdî, entelektüel serüvenine koyu bir Aristotelesçi-Meşşâî olarak başlamış, burhani sistemin ve klasik mantığın kurallarını son derece derinlikli bir şekilde özümsemiştir.[12] Kendi doktrinini tesis ederken, teoriyi esas alan burhan ile teellüh, hads (sezgi) ve keşf (aydınlanma) kavramlarına dayanan irfanı aynı felsefi çatı altında birleştirmiştir.[12] Sühreverdî'ye göre, mantık bir alet vasfındadır ve zihnin hakikate hazırlanması için bir zorunluluktur.[12] İrfana (ilahi aydınlanmaya) giden yolda, zihnin öncelikle burhanın (kıyasın ve tasdikatın) keskin kurallarıyla eğitilmesi, çelişkilerden ve safsatalardan arındırılması gerekir.[12] Ancak burhanın sınırı vardır; **burhan hakikati sadece "dışarıdan" işaret edebilir.** Varlığın özüne nüfuz edebilmek, ilahi nurları doğrudan müşahede edebilmek (işrâk) için mantığın bittiği yerde mistik tecrübenin (irfan) başlaması gerekir. Bu yaklaşımıyla Sühreverdî, mantığı felsefenin sadece bir aleti olmakla sınırlamamış, onu manevi bir arınma (katarsis) ve mistik yolculuğun ilk evresi (riyazet) olarak ontolojik bir zemine oturtmuştur.

Tarihsel Dönüşüm: Yabancı İlimlerden İslâmî İlimlerin Merkezine

Mantığın İslam coğrafyasındaki tarihsel seyri, antik metinlerin basit bir adaptasyonundan ibaret değildir. Bu süreç; kültürel direnç, meşruiyet krizleri, yeniden kavramsallaştırma ve nihayetinde tam bir asimilasyon aşamalarından oluşan sancılı bir devrimdir. Erken dönemde (Mütekaddimîn), Helenistik medeniyetin bir ürünü olan mantık, "ulûm-i evâil" (ilk/yabancı ilimler) veya "dışarlıklı bilimler" olarak etiketlenmiş, bilhassa dilbilimciler (nahivciler) ve erken dönem fukaha tarafından şiddetli bir eleştiriye tabi tutulmuştur.[13] Zira onlara göre Arap dili ve Kur'an kelamı, hakikati kavramak ve doğru düşünmek için zaten kendi içkin mantığına, muazzam bir belagata ve dilbilgisine (nahiv) sahiptir.

Mütekaddimin (Erken Dönem) Mantık Algısı ve Dil-Mantık Münazarası

İslam düşüncesinin teşekkül devrinde yaşanan en büyük epistemolojik kırılmalardan biri, Arap dili gramercileri ile Aristotelesçi mantığı savunan mütercim filozoflar arasında patlak veren meşruiyet ve yöntem tartışmasıdır. Bu gerilimin en somut ve tarihi tezahürü, 932 (veya 938) yılında Abbasi Veziri İbnü'l-Furât'ın (veya Vezir İbn Hınzâbe'nin) meclisinde, dönemin en büyük Arap dili âlimi (nahivcisi) Ebû Saîd es-Sîrâfî ile Süryani asıllı meşhur Aristoteles mütercimi ve mantıkçı Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus arasında geçen o meşhur "dil ve mantık münazarası"dır.[14]

Bu tartışmanın ontolojik ve epistemolojik zemini, düşünce zinciri metoduyla analiz edildiğinde şu manzara ortaya çıkar: Ebû Bişr Mettâ, evrensel aklı (logos) temsil ettiği iddiasıyla tartışmaya girer. Mettâ'ya göre mantık, lafızlarla (kelimelerle, gramerle) değil, doğrudan doğruya lafızların işaret ettiği "kavramlar", evrensel manalar ve "makulât" (intelligibles) ile ilgilenir.[14] Dolayısıyla mantık bir dilden bağımsızdır; o aklın evrensel grameridir. Bir kimsenin bir dili (Arapçayı) mükemmel bilmesi, o dili konuşurken çelişkiye düşmesini veya yanlış hüküm vermesini

engellemez. İşte mantık aleti, bu anlamsal çelişkileri çözen yegâne araçtır.[14] Buna karşılık Ebû Saîd es-Sîrâfî son derece sofistike bir karşı argüman sunar. Sîrâfî'ye göre Yunan mantığı evrensel ve aşkın bir "akıl yürütme" aleti değil, doğrudan doğruya Yunan dilinin sentaksının, gramerinin ve Helen kültürel yapısının bir kopyasıdır. Yunanlının dili ve kültürü etrafında şekillenmiş bu yapay aletin, anlam dünyası ve grameri tamamen farklı olan Arapçaya dayatılması metodolojik bir safsatadır. Sîrâfî, anlamı ve hakikati tartmak için Yunan'ın uydurduğu kıyas şablonlarına değil, Arap dilinin kendi zenginliğine, kelimelerin morfolojisine ve fıkıh/kelam âlimlerinin kendi istidlal yeteneklerine ihtiyaç olduğunu savunur.

Münazara sonucunda dönemin otoriteleri Sîrâfî'yi galip ilan etmiş ve Mettâ'nın şahsında Yunan mantığı ciddi bir prestij kaybı yaşamıştır. Ancak bu tarihsel hadise, İslam dünyasında mantığın reddedilmesiyle değil, aksine mantığın "Arapça ve İslami bir karakter" kazanmaya zorlanmasıyla sonuçlanmıştır. Mantıkçıların bu ağır mağlubiyetten çıkardıkları ders, mantık ilminin yabancı terminolojisinden arındırılması, felsefi metafizikten bağımsızlaştırılması ve doğrudan İslam'ın hakikat arayışına adapte edilmesi gerektiği olmuştur.

İbn Sînâ'nın Aristoteles Mantığını Dönüştürmesi ve "İkinci Makuller"

Mantığın İslâmileşme, sivriliklerinden arınma ve evrensel bir bilim dili haline gelme sürecindeki en muazzam sıçrama İbn Sînâ (Avicenna) ile gerçekleşmiştir. Fârâbî'nin "İkinci Muallim" unvanıyla temellerini attığı, kurallarını belirlediği İslam Meşşâî mantık geleneğini devralan İbn Sînâ, seleflerinin aksine hiçbir otoriteyi (Aristoteles dahil) mutlak ve tartışılamaz kabul etmemiştir.[5] Aristoteles'in başarılarını takdir etmekle birlikte, onun *Organon* adlı külliyatındaki eksiklikleri tespit etmiş, metotları eleştirmiş ve sistemini kendi empirik gözlemleriyle dönüştürerek devasa eserleri olan ***eş-Şifâ* ve *en-Necât*'**ta yeniden kurmuştur.[5]

İbn Sînâ'nın mantık alanında yarattığı en büyük epistemolojik devrim, mantığın konusunu net ve sarsılmaz bir biçimde **"İkinci Makuller" (el-ma'kūlâtü's-sâniye)** olarak belirlemesidir.[14] Düşünce zinciri bağlamında bu kavramsal devrimin işleyişi şöyledir:

1. İnsan zihni dış dünyadaki varlıkları algılar. Bu varlıkların zihindeki ilk iz düşümlerine, yani nesnelerin doğrudan kavramsal karşılıklarına "İlk Makuller" (Birinci Akledilirler) denir (Örn: Masa, İnsan, Ağaç kavramları). İlk makullerin incelenmesi mantığın değil, doğa bilimlerinin (tabiiyyat) ve metafiziğin konusudur.[15]
2. Zihin, bu birinci makuller üzerine tekrar düşünür ve onlar arasında mantıksal, soyut ilişkiler kurar. Bir kavrama "tür" (nevi), diğerine "cins", bir diğerine "tümel" veya "tikel" vasfını yükler. İşte kavramların kendi aralarındaki bu mantıksal durumlarına ve zihinsel ilişkiler ağına "İkinci Makuller" denir.[15]
3. Porphyrios gibi antik şarihler tümelleri genellikle "lafızlar" (kelimeler) düzeyinde ele alırken, İbn Sînâ tümelleri lafza indirgemenin büyük bir hata olduğunu belirtmiştir.[15] Asıl olan lafız değil, o lafzın işaret ettiği zihinsel manadır (ikinci makul). Böylece **İbn Sînâ mantığı dilbilgisinin ve gramerin tekelinden kurtarmış,** onu saf zihinsel ilişkileri inceleyen bağımsız bir analitik alet haline getirmiştir.

Ayrıca İbn Sînâ, Aristoteles'in daha ziyade niceliksel araştırmaya ağırlık veren ve kesin, kategorik kıyaslara dayanan yapısına yeni bir açılım getirmiştir. O, Stoacı mantıktan (ve Galen'den) mülhem olan "şartlı önermeleri" (hipotetik / conditional syllogisms) Meşşâî mantık sistemine entegre ederek "hipotetik-empirik" (şartlı-deneyci) bir bilimsel metodoloji geliştirmiştir.[5] Olgu yargılarıyla (doğru-yanlış) değer yargılarını (iyi-kötü) birbirinden kesin çizgilerle ayırması [5], mantığın tamamen "tarafsız bir araç" olarak algılanmasını sağlamıştır. Onun felsefi ve mantık külliyatını sistematik ve didaktik bir kıvama getirmesi, kendisine Ortaçağ dünyasında "eş-Şeyhü'r-Reîs" (Filozofların Prensi) unvanını kazandırmıştır.[5]

İmam Gazzâlî'nin Kırılma Noktası: "Mantık Bilmeyenin İlmine Güvenilmez"

Mantık ilminin felsefe okullarından çıkıp medreselerin ve asli dini ilimlerin merkezine taşınmasını sağlayan en büyük tarihi kırılma, İmam Gazzâlî'nin (ö. 1111) müdahalesiyle gerçekleşmiştir.[13] Şüpheciliğini ancak mutlak burhan ile yenebilen Gazzâlî, Aristoteles mantığını biçimsel ve içeriksel olarak kabul etmiş, ancak onu felsefenin metafizik bagajlarından bütünüyle temizlemiştir.[16] O, felsefecilerin Tanrı ve evren hakkındaki metafizik görüşlerini (İlahiyyat) şiddetle eleştirirken, onların kullandığı mantığı (Alet ilmi) İslami ilimlerin müdafaası için en hayati silah olarak benimsemiştir.

Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* ve *Mi'yârü'l-İlm* gibi şaheserlerinde mantığı bütün ilimlerin zorunlu mukaddimesi (girişi) olarak şart koşması, İslam bilim tarihi için benzersiz bir dönüm noktasıdır.[16] Gazzâlî'nin argümantasyonu çok net ve sarsıcıdır: İnsan zihni şeytanın vesveselerine, mantıksal hezeyanlara ve safsatalara doğası gereği açıktır.[16] Zihni bu illüzyonlardan koruyacak tek standart, şaşmaz bir terazi olan mantıktır. O, Aristotelesçi terimlerin yarattığı kültürel antipatiyi yıkmak için mantığın adını **"Mizan" (ölçü)**, **"el-Kıstâsü'l-Müstakim" (doğru terazi)** ve **"Medâriku'l-Ukûl"** gibi bütünüyle Kur'ani ve İslami kavramlarla değiştirmiştir.[16]

Bu asimilasyon sürecinin zirvesi, Gazzâlî'nin meşhur ve kesin fetvasıdır: *"Mantık ilmini ihata etmeyenin (derinlemesine tam olarak kavramayanın) hiçbir ilmine güvenilmez"*.[13] Düşünce zinciriyle ifade etmek gerekirse: Dini ilimlerin (fıkıh, tefsir, kelam) elde edilmesi, Kuran ve Sünnet nasslarından hüküm çıkarma çabasına (içtihat ve istidlal) dayanır. Eğer bir âlim, hüküm çıkarırken zihninin kullandığı aleti (mantık ve kıyas kurallarını) bilimsel düzeyde bilmiyorsa, o aletin ürettiği sonuca (fetvaya veya kelami inanca) nasıl itimat edilebilir? Kendi zihinsel süreçlerine itimat edemeyenin, ilmine de itimat edilmez.[13]

Gazzâlî'nin bu yaklaşımı, mantığa karşı süregelen olumsuz algıyı yerle yeksan etmiş, mantığı felsefecilerin sapkın bir aracı olmaktan çıkarıp İslam bilginleri için öğrenilmesi "farz-ı kifaye" olan kutsal bir metodoloji aracı katına yükseltmiştir.[13] İmam Ebu Hanife, Şafii veya Malik gibi geçmiş büyük müçtehitlerin mantık okumadan nasıl o muazzam fıkıh külliyatını kurdukları sorusuna ise şöyle cevap verilmiştir: Onlar fıtratları gereği, zihinsel bir refleks olarak bu doğru düşünme kurallarına zaten doğuştan sahiptiler. Ancak ilmin yazılı hale geldiği ve karmaşıklaştığı sonraki

devirlerde, bu kuralların formüle edilip bir ilim dalı olarak okutulması zaruret haline gelmiştir.[13]

Metodolojik Karşılaştırma: Mantık, Fıkıh Usulü ve Kelâmın Entegrasyonu

Mantık ilminin medrese müfredatına girmesi, sadece teorik bir dersin eklenmesi değil, fıkıh usulü ve kelam ilimlerinin tüm metodolojik altyapısının yeniden kodlanması anlamına gelmekteydi. Klasik fıkıh usulünde hüküm çıkarmada kullanılan temel vasıta **"Kıyas-ı Fukaha"**, kelam ilminde inancı savunan akıl yürütme **"İstidlal"**, mantık ilminde ise zihnin kesinliğe ulaşma vasıtası **"Tasdikât / Burhani Kıyas"**tır.

Kıyas-ı Şümul (Tümdengelim) ve Kıyas-ı Temsil (Analoji) Karşılaştırması

Aristotelesçi mantığın kalbi, Kıyas-ı Şümul (Dedüksiyon / Tümdengelim / Tazammun) işlemidir.[17] Zihnin, evrensel (külli) bir yasanın yahut ilkenin taşıdığı hükmü, o yasanın kapsamına giren tikel (cüz'i) bir nesneye veya olguya uygulamasıdır.[17] Mantıksal kıyasta daima iki öncül (kübra ve sugra) ve bir sonuç bulunur. Bu sonucu var eden, her iki öncülde de ortak olarak bulunan ve zihni zorunlu bir neticeye icbar eden "Orta Terim"dir (Hadd-i evsat).[17] Mantıkçılar, sadece evrensel bir öncülden yola çıkılan bu kıyası kesin (yakin) bilgi ürettiği için "burhan" saymışlar ve diğer tüm yöntemleri zayıf veya zannî (ihtimalli) ilan etmişlerdir.

Ancak İslam hukuk metodolojisi (Fıkıh Usulü), büyük oranda mantıkçıların zayıf saydığı "Kıyas-ı Temsil" (Analoji) üzerine inşa edilmiştir.[17] Temsil kıyası, cüz'iden cüz'iye (tikelden tikele) intikal esasına dayanır.[17] Düşünce zinciri içinde fıkhi kıyas şöyle çalışır:

1. **Asıl:** Hakkında nass (Kur'an/Sünnet) bulunan temel olay (Örn: Şarabın haram olması).
2. **Fer':** Hakkında açık nass bulunmayan yeni ve tikel mesele (Örn: Bira veya uyuşturucunun durumu).
3. **İllet (Mizan/Ortak Özellik):** Aslı fer'e bağlayan benzer veya ortak vasıf (Örn: Sarhoş edicilik).
4. **Hüküm:** Aslın hükmünün fer'e aktarılması (Örn: Biranın da haram kılınması).

Sûrî (formel) mantıkçılar, iki tikel/cüz'i önermeden kesin bir evrensel sonucun çıkmayacağını ileri sürerek fıkhi temsil kıyasını epistemolojik açıdan eksik bulmuşlardır.[17] Bu derin metodolojik çatlak, Memlûkler dönemi âlimlerinden İbn Teymiyye'nin (ö. 1326) muazzam "Mantık Eleştirisi"ne zemin hazırlamıştır.

İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi ve Kıyas-ı Evla

İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık* ve *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn* adlı eserlerinde [2], Gazzâlî'nin mantığı ilmin yegâne meşruiyet kaynağı yapan iddiasını "fesadın son derecesi" olarak niteleyip şiddetle reddetmiştir.[16] O, sahabe ve tabiinin Yunan mantığını bilmeden de ilimlerini sağlam kıldığını

savunarak Aristo'nun formel mantığına yıkıcı eleştiriler getirmiştir.[16]

İbn Teymiyye'nin metodolojik eleştirisinin merkezinde mantıktaki "Orta Terim" (Hadd-i evsat) ve "Önerme Sayısı" yatar.[17] Ona göre, mantıkçıların bir sonuca ulaşmak için mutlaka iki önermeye (kübra ve sugra) ve bir orta terime ihtiyaç duymaları gereksiz bir zihinsel hamallıktır. **Apaçık (bedihi)** konularda zihin, tek bir önermeden de (delil ile medlul arasındaki zorunlu lüzum ilişkisi sayesinde) anında doğrudan bir neticeye ulaşabilir.[17] İbn Teymiyye orta terimin yerine, fıkhi illetin bir benzeri olan ve ortak özellik manasına gelen **"mizan" (terazi)** kavramını koyar.[17]

Ayrıca İbn Teymiyye, mantıkçıların hakir gördüğü Kıyas-ı Temsil'in (Analoji) aslında zihnin en fıtri ve en hakiki çıkarım metodu olduğunu savunur.[17] Hayat, dilbilgisi kuralları ve özellikle dini hükümler, soyut ve içi boş tümdengelimsel yasalarla değil, nesneler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları idrak eden analojik zekâ ile yürütülür.[17] Özellikle Kelam ve İlahiyat (Tanrı tasavvuru) konularında İbn Teymiyye mantıksal şümul kıyasını değil, Kur'an'ın da yöntemi olan **"Kıyas-ı Evla"yı (A fortiori / Öncelikli Kıyas)** kullanır. Bu metoda göre: Yaratılmış olan mahlukatta bulunan kusursuz bir kemal/yetkinlik sıfatı varsa, bu sıfat onu Yaratan Allah'ta "haydi haydi" (evleviyetle) bulunmalıdır. Aynı şekilde, insanda bile kusur sayılan bir eksiklik (cehalet, acziyet), Yaratıcı için çok daha şiddetli bir kusurdur ve O bundan derhal tenzih edilmelidir.[17]

Kelamcılar (Mütekellimûn) ise mantık ilmini kendi tevhid savunmalarına adapte ederken, "istidlal" adını verdikleri ve temelinde **"şâhidi gâibe delil getirmek"** (görünen dünyadaki kurallardan yola çıkarak metafizik alanı ispat etmek) olan bir yöntem kullanmışlardır. Gazzâlî sonrası kelamda, bu istidlal yöntemi Aristotelesçi kıyasın (burhan) kalıplarına dökülmüş; nasslardan devşirilen inanç esasları, kübra (büyük öncül) ve sugra (küçük öncül) halinde sistematize edilerek, sapkın (ehl-i bid'at) fırkalara ve filozoflara karşı burhani bir kılıç olarak kullanılmıştır.

Kavramsal Analiz: Beş Tümel, Tanım Teorisi ve Kıyas (Tasdikât)

İslam mantıkçılarının felsefeye yaptıkları en kalıcı katkılardan biri de, Aristoteles'in kategorilerini ve Furfûriyûs'un (Porphyrios) *Îsâġūcî* (Eisagoge) adlı giriş metnini [18] kendi ontolojik çerçevelerinde yeniden yorumlamalarıdır. Mantık ilmi, yapısal olarak iki büyük ana bölüme ayrılır: **Tasavvurât (Kavramlar ve Tanımlar)** ve **Tasdikât (Hükümler, Önermeler ve Kıyas)**.[15] Zihnin bir nesnenin var olup olmadığına hüküm vermeksizin, sadece o nesnenin mahiyetini kavramasına **tasavvur**; bu kavramları birleştirerek olumlu veya olumsuz bir yargıya (hüküm) varmasına ise **tasdik** denir.[18]

Tasavvurâtın zirvesi ve en temel gayesi **"Tanım Teorisi" (Tarif / Kavl-i Şârih)** iken, bu tanımların oluşturulabilmesi için gerekli olan hammaddeler ve hazırlık aşaması **"Beş Tümel" (Külliyât-ı Hamse)** sistematiğidir.[19]

Beş Tümel (Külliyât-ı Hamse)

Beş Tümel; kavramların birbiriyle olan hiyerarşik, mantıksal ve ontolojik ilişkisini sınıflandıran bir şemadır. İslam mantıkçıları (örneğin Mahmud Hasan el-Mağnîsî ve Hüsâm el-Kâtî), tümelleri varlığın mahiyetine dâhil olup olmamasına göre **"Zâtî" (Özsel) ve "Ârızî" (İlintisel / Dışsal)** olmak üzere iki ana kategoriye ayırmıştır.[18]

Kategori	Tümel (Külli) Terim	Felsefi Tanımı ve Zihinsel İşlevi	Klasik İslam Mantığındaki Karşılığı ve Örneği
Zâtî (Özsel)	**Cins**	Altında nevilerin (türlerin) sıralandığı, **"Nedir?" (mâ hüve)** sorusuna verilen en kapsayıcı tümel kavramdır.	Farklı hakikatlere sahip çokluğa delalet eder. Örn: İnsan, At ve Kuş için şemsiye kavram olan "Canlı" (Hayvan) cinsi. [18]
Zâtî (Özsel)	**Nevi (Tür)**	Cinsin altında yer alan ve kendi fertlerinin mutlak ortak hakikatini yansıtan kavramdır.	Aynı hakikati paylaşan bireyler kümesini kapsar. Örn: Zeyd, Amr ve Fatma gibi fertlerin oluşturduğu "İnsan" türü. [18]
Zâtî (Özsel)	**Fasıl (Ayrım)**	Bir varlığı, dâhil olduğu ortak cins içindeki diğer paydaşlarından (ortaklarından) ayıran, onu o yapan temel zâtî niteliktir.	**"Hangi şeydir?"** sorusunu cevaplar. Örn: İnsanı, "Canlı" cinsi içindeki diğer hayvanlardan ayıran "Düşünen/Konuşan" (Nâtık) olması. [18]
Ârızî (İlintisel)	**Hassa (Özgülük)**	Sadece tek bir türe (nevi) özgü olan, varlığın mahiyetini oluşturmamasına rağmen o türün bütün fertlerinde	Türün ayrılmaz, ancak özsel olmayan vasfıdır. Örn: "Düşünme" yetisi zâtî iken, sadece insana has

		bulunan dışsal/ilintisel özelliktir.	olan **"Gülen" (Dâhik)** olma vasfı bir hassadır. [18]
Ârızî (İlintisel)	**Araz-ı Amm (Genel Araz)**	Birden fazla tür arasında ortak olarak bulunan, mahiyete dâhil olmayan rastlantısal sıfatlardır.	Çeşitli nevileri kapsayan ortak ilintilerdir. Örn: Hem insan hem at hem köpek türlerinde ortak bulunan "Yürüyen" olmak vasfı. [18]

Mağnîsî'nin *Muğni't-Tullâb* şerhinde derinleştirdiği üzere, cinsin kendi içinde yakın, orta ve uzak cins olarak mertebelenmesi, mantıksal hassasiyetin zirvesini temsil eder.[19] Bu kavramlar doğru tayin edilmediğinde, Tanım Teorisi tamamen çöker.

Tanım Teorisi (Tarif / Kavl-i Şârih)

Mantığın en kritik işlevlerinden biri, kavramların muğlaklığını ve belirsizliğini ortadan kaldırmaktır. Bir şeyin mahiyetine delalet eden veya bilinmesi vasıtasıyla zihnin başka bir şeyin bilgisine ulaşmasını sağlayan söz dizimine **"kavl-i şârih" (açıklayıcı söz)** veya **"tarif"** denir.[19] İslam mantıkçıları, Beş Tümeli kullanarak nesnelerin tanımlarını iki ana kategoriye ayırmıştır: Zâtî unsurlarla yapılan mükemmel tanıma **"Had"**, varlığın zâtî olmayan (arazî) ilintileriyle yapılan betimsel (deskriptif) tanıma ise **"Resm"** adı verilir.[18]

Tanım Türü	Mantıksal Formülü (Bileşenleri)	Epistemolojik Kesinliği ve Somut Örneği
Hadd-i Tam (Tam Özsel Tanım)	Yakın Cins + Yakın Fasıl	O şeyin tüm zâtî özelliklerini kapsadığı için mantığın ulaşabileceği en mükemmel tanımdır. Varlığın özünü tamamen yansıtır. Örn: İnsanın "Düşünen (Nâtık) Canlı" olarak tanımlanması. [19]
Hadd-i Nakıs (Eksik Özsel Tanım)	Uzak Cins + Yakın Fasıl	Zâtî unsurların bir kısmı (yakın cins) atlanıp daha geniş bir kavram (uzak cins)

		kullanıldığı için eksik tanımdır. Örn: İnsanın "Düşünen (Nâtık) Cisim" olarak tanımlanması. [19]
Resm-i Tam (Tam Betimsel Tanım)	Yakın Cins + Hassa	Şeyin içsel özünü değil, ona ait ayrılmaz dışsal özelliklerini (hassa) verir. Varlığın mahiyetini bilmeden onu tarif etmeye yarar. Örn: İnsanın "Gülen Canlı" olarak tanımlanması. [19]
Resm-i Nakıs (Eksik Betimsel Tanım)	Araz-ı Amm (Çeşitli arazların toplamı)	Sadece çeşitli rastlantısal dışsal ilintilerin birleşiminden oluşur. Örn: İnsanın "iki ayaklı, dik yürüyen, geniş tırnaklı, tüysüz varlık" olarak tarif edilmesi. [19]

Gazzâlî'ye göre felsefi ve burhani kesinlik yalnızca "Hadd-i Tam" ile sağlanabilir.[19] Ancak İslam kelamcıları bu noktada önemli bir ontolojik sınır çizerler: Metafizik âleme ait olan ruhun, meleklerin ve bilhassa Yüce Yaratıcı'nın (Allah) bir "cinsi" ve "faslı" bulunmadığından, onların Hadd-i Tam ile tanımlanması imkânsızdır. Bu alanlarda felsefe durur ve devreye zorunlu olarak "resm"ler (betimsel sıfatlar üzerinden yapılan tanımlar) ve nassların beyanı girer.

Kıyas ve Tasdikâtın İnşası

Doğru tasavvurlar (kavramlar) ve kusursuz tanımlar elde edildikten sonra mantık, asıl hedefine, yani **hüküm bildiren önermeler (kaziyeler)** oluşturmaya ve bu önermelerden "kıyas" (akıl yürütme) kurmaya geçer (Tasdikât). Formel Aristoteles-İbn Sînâ kıyasında temel mekanizma şöyledir: Zihin, doğruluğu kesin iki öncül arasında bir köprü (hadd-i evsat) kurarak kaçınılmaz bir neticeye ulaşır.

Düşünce Zinciri üzerinden klasik bir Kelamî burhan örneği:

1. Kübra (Büyük Öncül / Aksiyom): "Bütün değişenler (hâdis) sonradan yaratılmıştır."
2. Sugra (Küçük Öncül / Mahsûsât): "Âlem (Evren) sürekli değişmektedir."
3. Hadd-i Evsat (Orta Terim): Her iki önermede yer alan "değişim" kavramıdır. Zihin bu ortak paydayı süzerek çıkarır.
4. Netice (Tasdik): "O halde, Âlem sonradan yaratılmıştır."

İşte Gazzâlî'nin fıkıh ve kelama giydirdiği mizan budur. Bu şaşmaz yapı sayesinde, Müslüman

âlimler asırlar boyunca inanç ve hukuk meselelerini sofistike tartışmalardan ve şüphelerden arındırarak burhani bir zemine oturtmuşlardır.

Sonuç: Klasik Mantığın Modern Mantığa Evrimi ve İslam Dünyasındaki Etkileri

İslam düşünce tarihinde, Yunan menşeli "ulûm-i evâil" kategorisinden başlayıp İbn Sînâ ile özgünleşen, Sühreverdî ile irfanın giriş kapısı ilan edilen ve nihayet Gazzâlî ile İslami ilimlerin mutlak aleti mertebesine ulaşan **klasik mantık (mantık-ı sûrî)**, yüzyıllar boyunca medreselerin belkemiği olmuştur. Osmanlı bilim sisteminde **Esîrüddin el-Ebherî'nin *Îsâġūcî*** [19] şerhleri ve **Kutbüddin er-Râzî'nin *eş-Şemsiyye*** [1] metni üzerinden devam eden bu kesintisiz eğitim geleneği, 19. yüzyılda Batı aydınlanmasının ve modern bilimin getirdiği sarsıntılarla yeni bir safhaya geçmiştir.

Descartes'ın yöntemsel şüphesi, Kant'ın apriori analizleri ve ardından Boole, Frege ve Russell gibi figürlerle "sembolik/matematiksel mantık" (lojistik) evresine geçen modern dünya, Osmanlı entelektüellerini İslam mantık geleneği ile Batı rasyonalitesini yüzleştirmeye itmiştir. Bu epistemolojik temasın en yetkin ve kurucu temsilcileri Ahmed Cevdet Paşa ve oğlu Ali Sedad Bey olmuştur.[20]

Ahmed Cevdet Paşa'nın *Mi'yârü'l-Sedâd* (1885) [21] ve Ali Sedad'ın Türkçede modern mantık literatürünü başlatan muazzam eseri *Mîzânü'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl* (1885) [20], klasik mantık ile modern batı mantığını karşılaştırmalı olarak tahlil eden şaheserlerdir.[25] Ali Sedad, eserinde Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğini (klasik Aristo çizgisi) muhafaza etmekle beraber, Batı'daki yüklemin niceliği tartışmalarını, sembolik mantık unsurlarını ve kıyasın modlarını incelemiştir.[20] O, Batılı mantıkçıların kıyas formlarını 72'ye çıkarmalarını "tabii olmayan bir abartı" olarak eleştirmiş ve Batı'nın, mantığa Endülüs Müslüman âlimleri kadar hizmet etmediğini cesaretle savunmuştur.[25] Bununla birlikte yeni formel kuralların ve sembolik yaklaşımların da fikrin zihinsel tutarlılığını sağlamadaki faydasını teslim etmiştir.[25]

Özetle, başlangıçta dil ve kültürel meşruiyet tartışmalarıyla (Sîrâfî vs. Mettâ) dışlanan mantık, Müslüman filozofların ontolojik derinliği ve kelamcıların keskin istidlal zekâsıyla İslam düşünce atlasının en hayati omurgasına dönüşmüştür. Modernleşme sürecinde klasik mantığın formel ve kıyasi yapısı, sembolik ve deneysel (endüktif) yaklaşımlar karşısında revizyona zorlanmış olsa dahi; hakikati arama çabasında, İslam kelamında, ahlak felsefesinde ve bilhassa fıkıh metodolojisinde taşıdığı "doğru düşünme ölçütü" (mizan) olma vasfını tarihsel bir vakarla muhafaza etmiştir.

Mantık, İslam geleneğinde salt kuralcı bir disiplin değil, zihnin Yaratıcıyı, kâinatı ve yasayı kavramaya giden yolda aydınlandığı bir tasfiye ve tefekkür aracıdır.

(Yapay Zeka Yardımı ile Oluşturulmuştur)
24.02.2026 Balıkesir
Yusuf Canbulat

Alıntılanan çalışmalar

1. MANTIK - TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik
2. MANTIK - İlişkili Maddeler - TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik/iliskili-maddeler
3. BURHAN - TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://islamansiklopedisi.org.tr/burhan
4. HABER - TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://islamansiklopedisi.org.tr/haber
5. İBN SÎNÂ - TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina
6. MÜTEVÂTİR | KÜRE Ansiklopedi, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://kureansiklopedi.com/tr/detay/mutevatir
7. MÜTEVÂTİR - TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://islamansiklopedisi.org.tr/mutevatir
8. KELÂM İLMİNDE HABER-İ VÂHİDİN BİLGİ VE DELİL DEĞERİ - DergiPark, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/491768
9. BUHARA'DAN KONYA'YA İRFAN MİRASI ve - X(U. YY. MEDENiYET MERKEzi KONYA (1) - isamveri.org, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://isamveri.org/pdfdrg/D290198/2020/2020_OZPINARO.pdf
10. Arap/islam Kültürünün Yapısaıcı Analizinin imkanı: Muhammed Abid ei-Cabirl Örneği - isamveri.org, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://isamveri.org/pdfdrg/D00193/2010_19_1/2010_XIX_1_KESKINI.pdf
11. HARUN KUŞLU: İBN SÎNA, el-İŞÂRÂT VE'T-TENBÎHÂT 1. SEMİNER ..., erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://klasikdusunceokulu.com/index.php/harun-kuslu-ibn-sina-el-isarat-vet-tenbihat-1-seminer-ozeti/
12. Meşşâî Burhandan İşrâkî İrfana Sühreverdî el-Maktül'ün Mantık Anlayışı | AVESİS - Akademik Veri Yönetim Sistemi - Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://avesis.cumhuriyet.edu.tr/yayin/0708afbb-273a-494a-a905-4d42c2c884fc/messai-burhandan-israki-irfana-suhreverdi-el-maktulun-mantik-anlayisi
13. İmam Gazali'den Önce Mantık İlmi - Mâverd, erişim tarihi Şubat 23, 2026, http://maverd.blogspot.com/2011/06/imam-gazaliden-once-mantk-ilmi.html
14. Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı (From Abū Bıshr Mattâ to Avicenna the Subject Matter of Logic:

Vocal Forms or Second Intellegibles) - Academia.edu, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://www.academia.edu/39884861/Eb%C3%BB_Bi%C5%9Fr_Mett%C3%A2dan_%C4%B0bn_S%C3%AEn%C3%A2ya_Mant%C4%B1%C4%9F%C4%B1n_Konusu_S%C3%B6z_ve_Laf%C4%B1zlar_m%C4%B1_Yoksa_%C4%B0kinci_Makul_Anlamlar_m%C4%B1_From_Ab%C5%AB_B%C4%B1shr_Matt%C3%A2_to_Avicenna_the_Subject_Matter_of_Logic_Vocal_Forms_or_Second_Intellegibles_
15. (PDF) İbn Sînâ'da Tümeller ve Gazzâlî'nin Eleştirileri - Academia.edu, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://www.academia.edu/94982617/%C4%B0bn_S%C3%AEn%C3%A2da_T%C3%BCmeller_ve_Gazz%C3%A2l%C3%AEnin_Ele%C5%9Ftirileri
16. Mantık Tarihinde Mantığın Gerekliliği Düşüncesi ... - DergiPark, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/5311110
17. --iBI\I TEYMiYYE'DE MANTIK MESELESi - isamveri.org, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://isamveri.org/pdfdrg/D00064/1987_4/1987_4_ULUDAGS.pdf
18. BEŞ KÜLLÎ - TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://islamansiklopedisi.org.tr/bes-kulli
19. Mantık Araştırmaları Dergisi - DergiPark, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/958747
20. Mîzânu'l-Ukûl fi'l-Mantik ve'l-Usûl - Ali Sedâd: 9789751738165 - AbeBooks, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://www.abebooks.com/9789751738165/M%C3%AEz%C3%A2nul-Uk%C3%BBl-fil-Mantik-vel-Us%C3%BBl-Ali-Sed%C3%A2d-9751738164/plp
21. Mİ'YÂR-ı SEDÂD - TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://islamansiklopedisi.org.tr/miyar-i-sedad
22. "Ahmed Cevdet Paşa'nın Mantık ve İlim Görüşleri" makalesinin özeti — YaÖzet - Yandex, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://yandex.com.tr/yaozet/education/ahmed-cevdet-pasa-nin-mantik-ve-ilim-gorusleri-114uGL4k
23. Mîzanu'l-Ukul - Mantık ve Metodoloji (Çeviri Yazı - Tıpkıbasım) Ali Se, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://www.sahafium.com/kitap/mizanul-ukul-mantik-ve-metodoloji-ceviri-yazi-tipkibasim-p229103.html
24. Mîzânu'l-Ukûl Mantık ve Metodoloji, Ali Sedad - Kitap - kitantik | #0692512000048, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://www.kitantik.com/product/M-zanul-Uk-l-Mantik-ve-Metodoloji_1br9qfwmjh1takd1xtl
25. Mantık İlmi Açısından İki Önemli Eser: Mizânu-l Ukûl ve Felsefe Dersleri - DergiPark, erişim tarihi Şubat 23, 2026, https://dergipark.org.tr/tr/pub/mader/article/1223213